

La risa de los dioses y el trono trucado de Hefesto

Maria Luisa PICKLESIMER
Universidad de Granada

Resumen

Una nueva lectura del mito del trono de oro. El regalo de Hefesto a Hera puede comprenderse si se conecta con una interpretación funcional de la figura del dios herrero.

Abstract

A revision of golden throne myth. Hephaistos' gift to Hera can be understood by connecting it with a functional interpretation of smith god's character.

Palabras claves: Mitología indoeuropea. *Iliada*.

Introducción

La figura de Hefesto no ha sido demasiado estudiada, posiblemente porque parece muy transparente y exenta de problemas. En particular, desde la monografía de Marie Delcourt¹ la personalidad del dios ha quedado perfectamente aclarada, en el sentido de que se suele generalmente aceptar ver en él un mago.

No vamos a poner en duda los poderes mágicos de Hefesto, por la sencilla razón de que la aureola de magia ha acompañado siempre a los trabajadores del metal en las sociedades primitivas. Ser capaz de dominar el fuego, de convertir un elemento peligroso en un útil de trabajo, confería al metalúrgico un carisma especial.

Ahora bien, entendemos que la magia del dios herrero no es comparable en absoluto a la magia del dios soberano. Marie Delcourt pone en relación a Hefesto con las figuras de dioses adorados, "dont la force et le mode d'action se caractérisent par le fait qu'ils enchaînent mystérieusement ce qu'ils veulent soumettre à leur autorité"²,

1. M.DELCOURT, *Héphaistos ou la légende du magicien*, Paris 1957.

2. *ibid.* p.17.

y reprocha en varias ocasiones a Georges Dumézil que, al estudiar a los dioses atadores en el mundo indoeuropeo, no mencione para nada a Hefesto. Pero es que los dioses atadores de Dumézil son soberanos magos, como Odín o Varuna, dioses que atan o paralizan con la sola fuerza de su mente, como mucho con el poder mágico de su mirada. ¿Qué podría hacer Hefesto junto a ellos? La magia de Hefesto es de un tenor muy distinto: es la que va unida al buen hacer del artesano, la que corresponde a un dios que fabrica objetos con sus manos, y que por ello se encuadra entre los dioses de tercera función.

Es cierto que, como el propio Dumézil ha señalado en diversos trabajos, la organización trifuncional -soberanía, fuerza y riqueza/fecundidad-, tan transparente en otras culturas emparentadas, ha quedado totalmente desbaratada en el panteón griego. Pero esto no quiere decir que los dioses no hayan conservado individualmente las características propias de su función original, ni que no podamos, aquí o allá, reconocer esquemas típicos de la mitología indoeuropea. A veces, eso sí, bastante alterados.

A esto se añade el hecho de que todos los dioses griegos poseen en mayor o menor medida poderes mágicos: el poder de la metamorfosis, tanto propia, mostrándose a los hombres bajo figuras diversas, como aplicada a los seres humanos a quienes convierten en animales u objetos, con la característica de que en estos casos la metamorfosis suele ser definitiva; el poder de insuflar valor, recuerdos, sueños, o cualquier sentimiento a los hombres, de hacerlos desaparecer cuando conviene, a menudo con la ayuda de una nube oportuna; el de aparecer o desaparecer ellos mismos. Estas u otras formas de magia no constituyen la característica propia de un dios en particular, sino que forma parte de la esencia misma de la divinidad. De hecho, no deberíamos interpretarlas como acciones mágicas, sino como simples muestras del poder divino, ya que un dios que no esté capacitado para realizar milagros no es en verdad un dios. Y es de notar que precisamente Hefesto es de los dioses que menos utilizan esos poderes divinos: ninguna fuente recoge, por ejemplo, que haya cambiado de apariencia o que haya metamorfoseado a algún mortal.

Por otra parte, Marie Delcourt pone en relación la cojera de Hefesto con el ojo tuerto de Odín: "Si l'on voit en Héphaistos un magicien qui a payé sa science de son intégrité corporelle, tous les épisodes de sa légende s'éclairent et forment un ensemble cohérent"³. Pero Odín sacrificó su ojo voluntariamente, para obtener a cambio la suprema sabiduría, mientras que ninguna fuente permite suponer que Hefesto hiciera nada semejante. Simplemente, tuvo la desgracia de ser "cojo de ambos pies", lo que

3. *ibid.* p.11.

sin duda no resulta nada adecuado para una figura olímpica. Razón por la cual los artistas griegos dejaron pronto de representar la triste apariencia de Hefesto, que se muestra ya en los vasos de figuras negras como un varón alto y robusto y perfectamente apoyado sobre sus dos pies.

En cuanto a los episodios de su leyenda, no los consideramos demasiado coherentes tal como han llegado a nosotros. Vamos a intentar, tras una nueva revisión de los mismos, ofrecer una interpretación funcional de la figura de Hefesto y de la historia del trono trucado.

1. *El dios de tercera función*

En primer lugar, vamos a repasar las características que encuadran a Hefesto en la tercera función.

a) Lo primero que salta a la vista es que se trata de un dios que practica un oficio. En realidad, es el único dios griego que nos es presentado trabajando habitualmente con sus manos⁴.

La tesis de Marie Delcourt es que Hefesto ha llegado a convertirse en un dios artesano en época histórica por obra de los Griegos, que malinterpretaron su carácter primero de dios atador. En este proceso habría jugado un papel importante el prólogo del *Prometeo* de Esquilo, en el que Hefesto es presentado como un típico herrero: "ce prologue a fortement agi sur les imaginations, d'abord pour accélérer la transformation du magicien en forgeron"⁵.

Sin embargo, el Hefesto que presenta la *Iliada* no es sino un simple trabajador manual, que ha forjado objetos diversos para los dioses, desde el cetro que forjó para Zeus y que ha llegado a través de generaciones a manos de Agamenón (II,100-108), hasta las propias moradas de los dioses (I,607-608). Es cierto que la vista de sus obras puede provocar un asombro rayano en el terror, como ocurre cuando los Mirmidones se asustan al ver las armas que ha forjado para Aquiles, y no pueden resistir su brillo (XIX,14-15). Incluso fabricó la égida que regaló a Zeus para asustar a los hombres, la que Apolo utiliza en una batalla para sembrar el pánico entre los combatientes aqueos (XV,307-327); pero es de notar que el pánico se inicia sólo en el momento en que Apolo agita la égida y no antes, mientras la mantiene quieta, lo que parece indicar que su finalidad es asustar con el ruido que hacen al entrechocarse las largas franjas

4. Leyendas diversas presentan a una divinidad realizando ocasionalmente un trabajo manual, pero en ningún caso constituye éste su *modus uiuendi*.

5. DELCOURT, *op.cit.*, p.72.

que la adornan, presumiblemente de oro. Lo que recuerda los collares que llevaban los Marut, los guerreros del séquito del védico Indra, e igualmente los brazaletes de los guerreros sabinos que causaron la desgracia de Tarpeya. No creemos que aquí se pueda ver en absoluto un efecto mágico.

Por lo demás, en ningún pasaje es presentado Hefesto como mago. De hecho, la única acción mágica que realiza es una de las más banales en el hacer de todos y cada uno de los dioses, ni siquiera sólo de los Olímpicos: Hefesto envuelve en una nube a un joven guerrero troyano, y de esa forma lo saca de la batalla para evitar que lo mate el héroe Diomedes (V,23).

No es necesario, pues, esperar a Esquilo para ver a Hefesto bajo el aspecto de un herrero. A lo largo de la *Iliada*, es designado con nombres como *khalkeús* (XV,309) o *klytotechnés* (XVIII,143,391). Por supuesto, no es un herrero cualquiera, sólo trabaja metales nobles, como el bronce, el oro y la plata. Pero sobre todo, es capaz de una perfección digna de asombro en la creación de aparatos que funcionan solos, o que disponen de algún "truco" para su utilización. En XIV 166-168, se menciona el dormitorio de Hera, que Hefesto construyó y cuyas puertas dotó de un cerrojo secreto, que ningún otro dios sino Hera podía abrir. Por cierto que el hecho de que Hefesto construya palacios para los dioses no desdice en absoluto su carácter de forjador de metales, ya que los dioses en la *Iliada* residen en casas de bronce primorosamente trabajadas⁶.

En XVIII 369-613, donde se relata la visita de Tetis y la fabricación de las armas nuevas de Aquiles, el taller de Hefesto se nos presenta como una especie de santuario de la robótica. Construye tripodes que van y vienen solos sobre pequeñas ruedas de oro; dispone de dos androides metálicas, fabricadas en oro con apariencia de doncellas, que hacen las veces de sirvientas. La tradición posterior ha mantenido este aspecto de la producción del dios, atribuyéndole la fabricación de diversos robots⁷. Por lo demás, Hefesto en el canto XVIII construye las armas de Aquiles con sus propias manos, como un obrero cualquiera -aunque indudablemente mucho más rápido-, y la única concesión a su status especial de obrero divino es la utilización de sus fuelles, que trabajan solos movidos por su voz.

Suponemos, por otra parte, que ese arte de Hefesto aplicado a la fabricación de

6. Es curioso que en las cosmogonías órficas el cielo es igualmente todo de bronce, y se dice que Hefesto lo forjó. También se decía que fue todo de bronce el tercer templo de Delfos, que según un peán de Píndaro fue construido con sus manos por Hefesto y Atenea, y sobre cuyo frontón había seis figuras de oro que cantaban.

7. Entre las obras fantásticas que la tradición común asigna a Hefesto figura el androide Talo, el gigante de bronce cretense.

robots es lo que ha llevado al dios a verse involucrado en la creación de Pandora. Ciertamente, desde los relatos de Hesíodo (*Th.* 571-584; *Op.* 60-83) la tradición literaria ha mantenido la imagen de Hefesto modelando con barro la figura de Pandora. Pero paralelamente la tradición figurada ha presentado una versión diferente: Pandora, ya formada y viva, sale de la tierra⁸. Por supuesto, nada nos autoriza a suponer que sea ésta la tradición primitiva sólo por el testimonio de unos vasos. Pero, como veremos más adelante, no sería ésta la única vez que Hefesto haya sido introducido en una historia ajena. Y desde luego el trabajo del barro es algo totalmente impropio de la personalidad del dios. Por otra parte, en el relato de la *Teogonía* el auténtico Hefesto aparece también, como forjador de la maravillosa diadema con que los dioses adornan a Pandora.

b) Además de realizar toda clase de objetos magníficos para los dioses, Hefesto nos es presentado en la *Iliada* (I 595-600) sirviendo néctar a todos los Olímpicos en un banquete. Y todos los dioses rien al verlo cojear de aquí para allá a través de la sala. La imagen de Hefesto escanciando el néctar ha suscitado diversas explicaciones. Se ha hablado del frecuente pluriempleo de los herreros humanos, que solían ser a la vez posaderos. Se ha recordado la figura del mítico herrero irlandés Goibnu, que fabricaba cerveza⁹.

Por supuesto, todas son explicaciones posibles. Pero si deslindamos la imagen de Hefesto sirviendo copas de su condición de herrero, tendremos una explicación que se basta a sí misma: a lo largo de la *Iliada*, Hefesto es presentado constantemente sirviendo a los dioses, tanto da que lo haga fabricando objetos o escanciando néctar. No importa que se le designe en ocasiones como *ánax* (XV, 214; XVIII 137), que tenga su morada en el propio Olimpo (XVIII 142), puesto que ha conseguido, como veremos después, ser uno de ellos.

Porque el pasaje del canto primero contiene una indicación a la que no parece que se haya dado la importancia que merece: los dioses rien al ver a Hefesto que cojea por la sala, a Hefesto que, tras servir a cada uno de los dioses, no se sirve una copa para sí, sino que bebe de la crátera. Todo ello sugiere un status inferior del dios en las moradas olímpicas¹⁰.

8. cf. DELCOURT, *op.cit.*, p. 153.

9. cf. *ibid.*, pp. 227-228.

10. J. BALDICK, *Homer and the Indo-Europeans*, London 1994, conecta la risa de los dioses con la caída de Hefesto, y todo ello con la condición de herrero del dios. Comentando el pasaje del canto I, dice así (p. 47): "Hephaestus typifies the lowly position of the smith, as an obsequious figure of fun. His humble status and the story of his fall are echoed in a myth from Nuristan, which explains the origin of the slaves (the lowest class of whom are the blacksmiths)". Para BALDICK, Hefesto no se encuadra en

Es cierto que a menudo los dioses de la *Ilíada* se burlan unos de otros, como cuando Atenea se ríe de Ares a quien ha tirado al suelo de un golpe, y lo llama tonto (XXI 406-414); pero siempre se trata de episodios que enfrentan a dioses individuales. Lo que llama la atención en el pasaje que comentamos, es que Hefesto sirve a todos los demás dioses, y que los dioses en conjunto se ríen de él. No es ya una aventura entre dos divinidades individuales, sino que los dioses olímpicos como estamento, como grupo cerrado, se ríen de una divinidad presumiblemente inferior. Y no olvidemos que en el mundo indoeuropeo siempre existió una separación muy clara entre el colectivo formado por los dioses de las dos primeras funciones y los dioses de tercera función. Los Ases y los Vanes escandinavos son quizá el mejor ejemplo.

c) Hefesto es absolutamente antibelicista, y ésta es una característica que conservará a lo largo de toda la tradición. Sólo esporádicamente alguna noticia aberrante lo relaciona con las armas ofensivas o con la guerra¹¹, pero esto no encaja en absoluto con la tradición común.

De hecho, cuando Hefesto fabrica armas, éstas son siempre defensivas. Jamás, ni en los textos ni en las representaciones figuradas, vemos al dios fabricando armas ofensivas. Marie Delcourt llama la atención sobre el hecho de que, cuando Tetis va en busca de Hefesto porque Aquiles se ha quedado sin sus armas, que llevaba Patroclo al morir, no le pide lanzas ni picas, aunque su hijo también las necesitaba¹². Pero Tetis, igual que el poeta, era consciente de que Hefesto no haría sino armas protectoras: escudo, coraza, grebas y casco.

Por otra parte, Hefesto jamás participa en batalla alguna. Como dice Marie Delcourt, "Ce n'est pas un dieu combattant. Même dans la lutte contre les Géants, où tous les dieux tiennent à servir aux côtés de Zeus, il ne figure que dans des témoignages rares et douteux"¹³. Incluso, en las representaciones figuradas que ponen en escena a todos los dioses olímpicos, aparece a menudo sólo como relleno, pero sin

la tercera función, sino en una cuarta, aunque el autor prefiere el término "concepto" al de "función".

11. Así, un fragmento de las *Eeas* (209 M-W) dice que Hefesto forjó la espada de Peleo, la que lo hacía invencible y que Acasto le robó en el monte Pelión. Pero la tradición que recoge Píndaro (*N.IV*, 59) atribuye la fabricación del arma a Dédalo. Las *Ciprias* (*fr.* III ALLEN) cuentan por otra parte que Hefesto participó, junto a Quirón y Atenea, en la confección de la lanza que recibió Peleo como regalo de boda.

12. cf. DELCOURT, *op.cit.*, pp. 50-51.

13. *ibid.* p. 60. Apolodoro (I, 6, 2) cuenta que Hefesto mató al gigante Mimas, aunque no utilizando un arma normal, sino que lo habría matado lanzándole hierros candentes. En cualquier caso, se trata de una versión aberrante, aunque la cerámica arcaica la representa a veces. La tradición más extendida cuenta que Mimas fue muerto por Ares, o en todo caso por Zeus con su rayo, como dice Eurípides (*Io*. 216-217). Para la participación de Hefesto en las representaciones figuradas de la Gigantomaquia, véase F. VIAN, *La guerre des Géants*, Paris 1952.

combatir. Es cierto que se le representa muchas veces llevando algo que parece una doble hacha, pero puede tratarse de un doble martillo de herrero¹⁴.

En la *Iliada*, el papel de Hefesto en la contienda bélica resulta un tanto curioso. En el canto XX, tras una asamblea en la que son motivados por Zeus, todos los dioses bajan a la tierra a luchar en uno u otro bando. También lo hace Hefesto, quien se alinea junto a las naves aqueas con Hera, Atenea, Posidón y Hermes (XX 31-37). A partir de aquí, el poeta se ve en el aprieto de hacer participar a Hefesto en la batalla sin hacerlo combatir. La solución será introducir en el bando troyano al dios-río Xanto o Escamandro. Porque todos los participantes son dioses olímpicos, excepto Leto, que acude con Apolo y Artemis a ayudar a los Troyanos, pero cuya presencia se justifica por ser la madre de dos Olímpicos. La única divinidad que no tiene que ver con el resto del grupo -aunque se le diga hijo de Zeus-, y que no sabemos muy bien por qué está ahí, es el dios-río Xanto.

Claro que también podría pensarse en la razón contraria: que Hefesto baje a la tierra únicamente porque el Xanto toma parte en la contienda. En este caso, la figura de Leto podría haber sido introducida junto a los Troyanos sólo para que quedaran equiparados en número los dioses de los dos bandos. De hecho, el Xanto es el gran protagonista del canto XXI, y la escena en la que persigue a Aquiles es sin duda una de las mejor logradas del poema. Pero de su lucha con Hefesto hablaremos más adelante.

Hasta aquí, hemos intentado poner de relieve las características que encuadran a Hefesto en la tercera función. Básicamente, el ser un dios totalmente pacífico y el ser un dios artesano. Estas dos características han sido respetadas por toda la tradición posterior a la *Iliada*.

Su carácter de dios artesano lo ha llevado a convertirse en un benefactor de la humanidad, al mismo título que Atenea, con quien comparte el protagonismo en el culto público de Atenas, quizá, como dice Marie Delcourt, porque Atenas es la ciudad donde el artesanado estaba mejor organizado¹⁵. Ambos dioses son presentados, en el *Himno Homérico* a Hefesto, como dioses civilizadores, gracias a quienes el hombre ha visto sustancialmente mejorado su nivel de vida. La súplica final del himno, "Danos valor y riqueza", nos sitúa de nuevo en la tercera función.

14. cf. DELCOURT, *op.cit.*, p.63-64.

15. *ibid.* p.26.

2. La leyenda de Hefesto

La vida mítica de Hefesto está formada por una serie de episodios que se ordenan en torno a dos ejes principales: su aspecto físico y su oficio, aunque ambos se interrelacionan.

Hefesto es el único dios griego que padece una malformación física. Si la mitología escandinava presenta a un Odín tuerto y a un Tyr manco -aunque ambas minusvalías son explicadas por sendos episodios míticos-, en Grecia sólo se dan seres imperfectos fuera del dominio de los Olímpicos. La cojera de Hefesto, o sus piernas torcidas, según los diversos apelativos que se le aplican, ha causado problemas de interpretación desde siempre.

Ya los antiguos intentaron explicarla recurriendo a la historia de su nacimiento. La tradición más extendida parte de la *Teogonía* hesiódica (v.927ss.): "Hera dio a luz, sin trato amoroso -estaba furiosa y enfadada con su esposo-, a Hefesto, que destaca entre todos los descendientes de Urano por la destreza de sus manos"¹⁶. Hera concibe pues a Hefesto sola, lo que supone una acción antinatural, y su resultado lógico es que dé a luz un ser monstruoso. *Pelôr*, "monstruo", es llamado en *Iliada* XVIII,410.

Pero esta tradición se encuentra con dos problemas. En primer lugar, existe una variante que da como producto del alumbramiento de Hera al monstruo Tifón¹⁷. Así la recoge el *Himno Homérico* a Apolo (v.305ss.), que por lo demás ofrece la explicación habitual a la actitud de Hera: está dolida porque Zeus ha tenido a Atenea sin su intervención.

En segundo lugar, que Hera haya tenido a Hefesto tras el nacimiento de Atenea se contradice con la tradición que presenta a Hefesto hendiendo la cabeza de Zeus para que nazca Atenea, episodio que cuenta Píndaro (*O.VII*,35-38). Pero aquí también tenemos variantes, relativas al autor del hachazo, que en Eurípides (*Io*.455-457) es Prometeo, versión que Apolodoro (I,3,6) parece considerar la más fidedigna; y en otra variante es Hermes, quien aparece junto a Zeus en el templo de bronce de Esparta, monumento del siglo VI a.C.

Ahora bien, si el hachazo es tradición común a partir de Píndaro, no parece haber figurado en la versión original del mito. Hesíodo (*Th*.924) dice que Zeus dió a

16. Traducción de A.PEREZ JIMENEZ, *Hesíodo, obras y fragmentos*, Madrid 1978.

17. Pero otra tradición dice que Tifón nació de Gea, la tierra, que lo tuvo sola según unos, o tras unirse a Tártaro, que parece la variante más segura, la que cuenta Hesíodo (*Th*.820ss.) y recoge Apolodoro (I,6,3).

luz a Atenea de su cabeza, sin mencionar ayuda externa alguna, y en vasos y esculturas de alrededor del 600 a.C. se la ve saliendo sola, en figura de guerrera, de la cabeza del padre. Parece que esta versión era contada en un poema perdido de Estesícoro¹⁸. Sin embargo, posiblemente esta versión tampoco sea la original. Homero no nos puede ayudar en este caso, porque no cuenta la forma cómo nació Atenea, pero creemos que encajaría mucho mejor con la lógica mítica la posibilidad que apunta Marie Delcourt: "Il a peut-être existé des récits où Zeus, ayant avalé Métis enceinte d'Athéna, vomissait l'enfant venue à terme dans le sein de sa mère"¹⁹.

De lo que sí habla Homero es de la filiación de Hefesto, que sería hijo de Zeus y Hera.

El nacimiento de Hefesto, en la versión más común, la que lo presenta naciendo, ya deforme, de Hera sola, se relaciona directamente con su futuro oficio, ya que se cuenta que Hera, al ver su aspecto, lo tiró al mar donde Tetis y Eurínome lo cuidaron durante nueve años, que pasó Hefesto en una cueva submarina fabricando joyas. Una variante dice que Hera lo confió a Cedalión, un herrero de Naxos, quien le enseñó a trabajar los metales (*Sch.II.XIV,296*).

Según la primera tradición, que recoge la *Iliada* en XVIII,394-405, la malformación de Hefesto es la causante de que sea lanzado del Olimpo. Sin embargo, la propia *Iliada*, en I,590-594, recoge otra tradición, según la cual fue Zeus quien, en el curso de una discusión familiar, lanzó a Hefesto, que fue a caer en la isla de Lemnos entre los Sintios, un pueblo que tenía fama de magos y de inventores de pociones enloquecedoras. Y aunque en la *Iliada* no se diga claramente, Apolodoro (*Bibl.I,3,5*) sí indica que la caída produjo la cojera del dios.

Como quiera que caída y cojera son presentadas alternativamente como causantes la una de la otra, parece evidente que en su origen no tenían nada que ver. De hecho, lo que tenemos aquí son tres elementos amalgamados: caída, cojera y aprendizaje de un oficio. De la caída hablaremos más adelante. En cuanto a la cojera y el oficio de herrero, parecen estar íntimamente ligados.

Se ha discutido bastante el tipo de malformación que aquejaba a Hefesto. Los epítetos del dios: *kyllopodion* (de pies torcidos), *riknós pódas* (de piernas arqueadas), y el más usual *amphigyééis* (cojo de los dos pies)²⁰, nos parecen aludir claramente a

18. cf. DELCOURT, *op.cit.*p.137.

19. *ibid.*p.139.

20. El epíteto *amphigyééis* ha sido interpretado por algunos autores con el sentido de "hábil de las dos manos" e incluso con el de "dotado de una dirección doble o divergente". cf.DELCOURT, *op.cit.*,p.111.

las piernas arqueadas que presentan algunas personas enanas, y que les obliga a andar con los pies torcidos. En pinturas de vasos arcaicos se ven los pies de Hefesto torcidos, no hacia dentro, apoyando la parte exterior de los pies para andar, sino hacia atrás. Pero esto puede deberse sólo a una especial interpretación de los "pies torcidos".

Ocurre que en el mundo indoeuropeo los herreros míticos suelen ser enanos, como lo son en Grecia los Cabiros de Lemnos y el herrero Cedalión. Cuando no, tienen problemas con los miembros inferiores, como es el caso del escandinavo Völund, a quien un malvado rey hace cortar los tendones de las rodillas, y lo obliga a trabajar para él en una isla²¹.

Por otra parte, los herreros míticos griegos, que normalmente aparecen como colectivos -al igual que los enanos herreros escandinavos o los Rbhu indios-, tienen varias particularidades comunes: viven en islas, o incluso a medias entre el agua y el mar, poseen saberes mágicos y presentan a menudo malformaciones en los miembros inferiores²². Los Cabiros de Lemnos, que proceden seguramente de Samotracia, los Telquines, que la tradición localiza tanto en Chipre como en Rodas, donde habrían sido los primeros habitantes tras surgir del mar, comparten esas características. En cuanto a los poderes mágicos que detentan estos seres, son de dos tipos: por un lado comparten con todas las divinidades marinas el poder de metamorfosearse en cualquier cosa con envidiable rapidez -recuérdese a Tetis cuando intenta zafarse del abrazo de Peleo-, y por otro lado dominan la magia emanada de las técnicas metalúrgicas. Este segundo aspecto es común a todos los herreros míticos: también los enanos hijos de Ivaldir, en la mitología escandinava, fabrican objetos que parecen mágicos, como una

21. La leyenda de Völund es recogida en un canto de la *Edda*, el *Völundarkvida*. Aparte de su nombre escandinavo, se le conoce por el nombre sajón Welund, y el alemán Wieland o Wayland. Para su relación con Hefesto, puede verse K.R.CROCKER, "The lame smith. Parallel features in the myths of the Greek Hephaestus and the Teutonic Wayland", *Arch.N.* 6 (1977), 67-71. Entre otros episodios paralelos, es curioso que Völund utilice también un asiento mágico para dormir a la reina a la hora de escapar de su cautiverio, aunque la forma como pone en práctica su fuga, volando gracias a un ropaje mágico que ha forjado él mismo, lo relaciona con la leyenda de Dédalo.

22. Para la interrelación de estas tres características, y la asociación de los colectivos metalúrgicos con animales anfibios, véase M.DETIENNE-J.P. VERNANT, *Las artimañas de la inteligencia. La metis en la Grecia antigua*, Madrid 1988 (= *Les ruses de l'intelligence*, Paris 1974), cap.9, pp.231 ss. Por su parte, L.R.FARNELL, *The cults of the Greek States*, vol.V, New York 1977, p.375, interpreta en otro sentido la cojera de Hefesto: "the lameness attributed to Haphaistos betrays the impression of a pre-anthropomorphic perception; for we can scarcely doubt but that this human trait has been suggested by the weak and wavering movement of fire. For the Vedic Agni is footless, and Wieland the smith, in many respects a striking Teutonic parallel to Hephaistos and Daedalus, is also lame". Es cierto que algunos himnos védicos dicen que Agni no tiene pies, pero también otros dicen que no tiene cabeza, o que tiene muchos brazos; lo que presenta Agni no es pues una deformidad, sino una infirmitad.

nave que se dirige sola.

Los Cabiros de Lemnos, uno de los dos focos del culto a Hefesto -el otro era Atenas-, han sido asociados al dios no sólo a nivel laboral sino también familiar. Ferécides (*FGH* 48) recoge una tradición según la cual los Cabiros, que curiosamente son tres como los Rbhu indúes, eran hijos de Hefesto y de cierta Kabeiró, hija del rey de las focas, el dios marino Proteo. Y Esteban de Bizancio (*s.v.Paliké*) recoge un doblete de esta historia, en la que Hefesto es padre, por Etna hija de Oceano, de los Palicos sicilianos. Ni Kabeiró ni Etna tienen más entidad que la de aparecer en estos relatos. Por lo tanto, se trata de personajes inventados *ad hoc*, pero llama la atención que en ambos casos han sido presentadas como hijas de un dios del mar.

Por otra parte, los artistas arcaicos han presentado a Hefesto y a los Cabiros de forma muy parecida, hasta el punto de que algunas figurillas arcaicas hacen dudar de si representan al dios, en figura de enano deforme, o a los geniecillos de Lemnos. Por cierto que estas representaciones pueden haber sido la causa de que Heródoto identifique a Hefesto con el dios egipcio Ptah, que era un pigmeo²³. En cualquier caso, esta forma de representar al dios desaparece, como ya hemos indicado, en época clásica.

Hefesto con los pies torcidos; Hefesto viviendo en la isla de Lemnos junto a los Cabiros, o pasando su infancia en la isla de Naxos al cuidado de Cedalión; Hefesto escondido durante nueve años en una gruta submarina, fabricando joyas para Tetis y Eurínome. Todas estas variadas tradiciones no tienen otra finalidad que situar a Hefesto en el contexto de un dios herrero y algo mago, perfectamente encuadrado en la tercera función.

Su trabajo de herrero excelente lo ha llevado a ser incluido en mitos ajenos. El otro foco del culto de Hefesto, Atenas, lo relacionaba culturalmente con Atenea y con Prometeo²⁴, y diversas tradiciones lo han introducido en las leyendas de sus compañeros de culto. Ya hablamos del nacimiento de Atenea; otra historia que relaciona a ambas divinidades es el nacimiento de Erictonio.

Erictonio nace del semen de Hefesto, que cae a tierra cuando Atenea se niega a unirse a él. Este esquema se repite varias veces en la mitología griega: la tierra produce un ser porque una diosa se ha negado a una unión. Referente a Hefesto, existió incluso una oscura variante que lo llevaba a perseguir a Tetis con intenciones amorosas, aunque en este caso no se produjo nacimiento alguno²⁵. Por otra parte, esa

23. cf. DELCOURT, *op.cit.*, p.112.

24. Para el culto ático y la relación Hefesto-Atenea-Prometeo, véase FARNELL, *op.cit.*, pp.377-382.

25. cf. DETIENNE-VERNANT, *op.cit.*, p.129, n.26.

filiación de Erictonio parte posiblemente de una obra perdida de Eurípides (*fr.*925 Nauck), siendo presumiblemente la tradición más antigua la que lo hace hijo de la tierra sin más. Vemos pues aquí una manipulación de la leyenda por razones extrañas al mito en sí. "En ce qui concerne Erichthonios -dice Marie Delcourt²⁶-, Athéna semble bien n'être entré dans le conte qu'en vertu des liens qu'il y avait en Attique entre son culte et celui d'Héphaistos".

Los mitógrafos tardíos relacionaron, por otra parte, esta historia con la del trono trucado que Hefesto envía a Hera, y que estudiaremos después, contando que Hefesto pidió a Atenea como recompensa por liberar a su madre. Otros relacionan incluso el nacimiento de Erictonio con el de Atenea, pues Hefesto habría pedido a Zeus como pago de su ayuda en el parto la virginidad de la que iba a nacer²⁷.

Hay algo que llama la atención en la relación de Hefesto con Atenas. Por una parte, el culto público del dios parece ser muy antiguo, ya que una de las cuatro tribus atenienses primitivas llevaba el nombre de Hefestíade. Sin embargo, en las representaciones figuradas de mitos áticos no queda nada de la apariencia primitiva y monstruosa de Hefesto. En los vasos de figuras negras en los que participa en el nacimiento de Atenea aparece como una divinidad muy normal. Presenta no obstante una particularidad: su cuerpo está torcido, como no queriendo ver a la diosa, o a veces alejándose de ella.

Marie Delcourt, que llama la atención sobre el hecho de que los vasos representan a Hefesto alejándose mientras que Hermes permanece mirando el prodigio, pone en relación la torsión del cuerpo de Hefesto con la magia. No nos parece pertinente.

En esos vasos, Hefesto aparece alejándose, pero a la vez volviéndose a mirar tras de sí, lo que provoca la torsión del cuerpo. En un ánfora del Museo Británico, hace a la vez con el brazo derecho un gesto de asombro y de temor, mientras que varios dioses que asisten a la escena están vueltos hacia el centro de la misma²⁸. En realidad, nada indica que se represente la intervención de Hefesto en el nacimiento de Atenea. El gesto de asombro y temor puede significar sólo eso: el miedo que siente un dios pacífico de tercera función ante la aparición de una diosa guerrera de fiero aspecto, que nace ya cubierta con sus armas refulgentes y, según dice Píndaro (*O.*37-38), lanzando

26. *op.cit.*, p.148.

27. Esta última variante es recogida por el *Etymologicum Magnum*; Higino (*fab.*166) conecta el nacimiento de Erictonio con la historia del trono trucado. En cualquier caso, es habitual en los mitógrafos tardíos el componer sus relatos juntando episodios diversos de una forma totalmente artificial.

28. *cf.* DELCOURT, *op.cit.*, p.144, donde se da también el esquema de la evolución iconográfica de Hefesto.

un grito horrendo que hace temblar al cielo y a la tierra.

La habilidad de Hefesto como herrero, que lo llevó a ser llamado a hender la cabeza de Zeus, es sin duda también la razón por la que ha sido unido artificialmente al mito de Prometeo. Esquilo en su *Prometeo* lo presenta haciendo las cadenas con las que ata al desdichado. Pero esto tampoco es original: Hesíodo cuenta el suplicio de Prometeo (*Th.*521ss.), sin indicar quién lo ata, sólo que Zeus lo hizo atar, y que posteriormente Herakles lo liberó²⁹. Por otra parte, su papel como verdugo de Prometeo es sin duda lo que ha motivado que en dos ánforas y un fresco de Pompeya aparezca Hefesto junto a Ixión castigado, cuando ninguna tradición los conecta³⁰.

Hasta aquí, hemos repasado la mayoría de los episodios míticos relacionados con Hefesto, y hemos visto cómo todos ellos presentan variantes que indican que el dios ha sido introducido en ellos artificialmente. De hecho, sólo hay dos historias referidas a Hefesto que son auténticamente suyas.

La primera es el relato que el aedo Demódoco canta en la *Odisea* (VIII,266-369) acerca del adulterio de su esposa Afrodita con Ares, y de cómo Hefesto los atrapa convirtiéndolos en la risión de todos los dioses. Esto tiene todo el aspecto de proceder del folklore, donde los engaños y las trampas son cosa corriente. Cómo ha llegado un cuento popular a encuadrarse en el bagaje mítico de Hefesto, no parece tener explicación. Pero lo cierto es que Afrodita no figura como esposa de Hefesto, fuera del canto de Demódoco, hasta la época helenística. Su esposa es una Gracia: Caris en la *Iliada* (XVIII,382s.) o Aglaya, la más joven de las hermanas, en Hesíodo (*Th.*945).

La segunda historia exclusiva de Hefesto es la del trono trucado que envía a Hera como regalo, y que inmoviliza a la diosa nada más sentarse. Así contado puede parecer igualmente un motivo de cuento popular, pero vamos a intentar demostrar que es mucho más que eso.

3. *El origen de Hefesto*

Todo el mundo parece estar de acuerdo en que el nombre de Hefesto no es griego, y que sus orígenes lo unen al próximo Oriente. Es sin duda cierto que su personalidad en Lemnos presenta rasgos orientalizantes, pero esto no nos debe extrañar. De hecho, todos los dioses griegos son el resultado de una amalgama de elementos de diverso origen, que a menudo hacen difícil el reconocimiento del

29. Para la evolución del mito de Prometeo, puede verse L. SECHAN, *Le mythe de Prométhée*, Paris 1951.

30. cf. DELCOURT, *op.cit.*, p.72.

primitivo elemento indoeuropeo. En el caso de Hefesto, ésta es quizá la razón por la que muchos estudiosos han desechado la equivalencia Agni-Loki-Hefesto, que por nuestra parte reducimos a Agni-Hefesto, porque entendemos que la personalidad de Loki ha sufrido cambios importantes respecto a la figura base indoeuropea³¹.

Por otra parte, es sabido que la transmisión de los mitologemas indoeuropeos ha sido a menudo caprichosa en las diversas culturas, y que un mismo esquema se ha insertado en el bagaje mítico de personajes de distinto origen o condición. Y en el mito griego las evoluciones anómalas de una figura divina, incluso con cambio de status y de personalidad, no han de extrañarnos³².

Hefesto no es un dios que posea una tradición literaria demasiado rica, y a lo largo de la literatura griega no se observa una evolución llamativa de su personalidad. Lo que quiere decir que en época histórica la evolución, si la hubo, había llegado ya a su término. Tuvo que tener lugar, en ese caso, antes de los primeros textos.

Sin embargo, la *Iliada* nos ofrece varios testimonios que nos permiten apreciar el sentido de esa evolución. Esto no es de extrañar en un poema épico; también en el *Mahabharata* se aprecian restos de un estado del mito mucho más antiguo que el de la época del poema, y que, insertos entre las tradiciones más modernas, llegan a no ser ya entendidos³³. Los comentaristas de Homero han puesto en evidencia anacronismos múltiples referidos a costumbres de la vida griega, que responden a diversos momentos de la Historia. Lo mismo ocurre con los motivos míticos.

Una lectura atenta de la *Iliada* permite reconocer la evolución de la figura de Hefesto, desde el dios-fuego primordial y en cierto modo trifuncional por sus complejas atribuciones, como es el védico Agni, hasta el dios herrero encuadrado en la tercera función, el tipo del escandinavo Völund. Marie Delcourt observa una posible evolución a partir del dios de tipo Agni, pero pasando directamente a la influencia orientalizante, sin el paso previo por la figura de dios indoeuropeo de tercera función: "Les titres d'un dieu du feu étaient au moins équivalents [a los de los otros

31. En realidad, Loki presenta muchos más puntos de contacto con Hermes, como bien han visto DUMEZIL y BALDICK.

32. Quizá la más llamativa sea la sufrida por Herakles, quien pasó de ser un dios de segunda función a convertirse en un héroe hijo de madre mortal. Para su evolución, puede verse nuestro estudio *La ascendencia indoeuropea de la figura de Herakles*, Tesis Doctorales de la Univ. de Granada 391, 1983. Es también llamativa la evolución de la figura de Tetis, que hemos estudiado en "La novia que llegó del mar", *Flor. II*, 1 (1990), 359-371.

33. Para el contenido mítico del *Mahabharata*, véase DUMEZIL, *Mito y Epopeya I*, Barcelona 1977 (= *Mythe et épopée I*, Paris 1968).

Olimpicos]. Sa fusion avec le métallurge ("pélasge", "tyrrhène" ou peut-être thrace) qui semble avoir eu en Lycie ou à Lemnos son centre de dispersion, l'a enrichi de significations nouvelles, mais de significations populaires, et l'a fait déchoir du sommet mystique où Agni s'est maintenu"³⁴.

Por otra parte, esta autora relaciona a Hefesto con Urano, que es para Dumézil un auténtico dios atador, y ve una conexión entre el nacimiento de Hefesto, de Hera sin padre, y el de Urano, de Tierra también sin padre. No estamos de acuerdo con esa asociación, pero sí nos parece muy interesante lo que dice en relación con esa idea: "dans l'imagination des Grecs, Héphaïstos est toujours resté associé aux premières générations divines. Lorsqu'on a modifié la version courante qui le fait soit fils de Zeus et d'Héra, soit d'Héra seule, c'est pour le situer plus haut dans la généalogie, et plus près des origines"³⁵. Y llama la atención sobre el hecho de que el motivo de la precipitación de un dios desde el cielo sólo aparece en conexión con los conflictos de las primeras dinastías divinas.

Si repasamos la *Iliada* vemos que, al describir un sacrificio, un banquete y una comida fúnebre, el autor parece identificar a Hefesto con el fuego. En IX 468 y en XXIII 33, que son por cierto dos versos perfectamente idénticos, habla de la "llama de Hefesto", lo que en realidad resultaría una expresión bastante banal, que encontramos también en otros autores como Píndaro. Pero mucho más llamativo es II 426, donde ya no habla de fuego o llama al referir un sacrificio: "y atravesando las vísceras, las ponían *sobre Hefesto*". Naturalmente, podría tratarse de una metonimia del tipo "Ares" por "guerra", pero nos inclinamos por un resto de la antigua personificación del dios-fuego indoeuropeo, lo que vendría a corroborar nuestra interpretación de la lucha de Hefesto con el dios-río Xanto (XXI 330-382).

Apuntábamos más arriba la posibilidad de que el pacífico Hefesto hubiera sido incluido entre los dioses que toman parte en la contienda con la finalidad de que pudiera ser relatado su combate personal con el río. Hefesto consigue por medio del fuego que el Xanto vuelva a su cauce. El "soplo ardiente del sabio Hefesto", que persigue los remolinos de agua y reseca la llanura, termina por agotar la fuerza del río, quien pide clemencia a Hera. La diosa ordena a su hijo que apague el incendio, que ella misma le había ordenado encender para salvar a Aquiles del acoso de los ríos, pues el Simois se había unido al Xanto para perseguir al héroe.

Si apartamos la anécdota de Hera protegiendo a Aquiles, y el hecho de que Hefesto actúe, como es habitual en la *Iliada*, a las órdenes de una divinidad de rango

34. DELCOURT, *op.cit.* p. 230.

35. *ibid.* p. 41.

superior, lo que nos queda es la lucha entre dos elementos, el agua y el fuego. Y esto nos remite a Agni.

Es cierto que Agni no suele ser presentado como combatiente, sino como un dios litúrgico, un sacerdote. Es el primero en recibir el sacrificio, el que sirve de mediador entre el sacrificante y los demás dioses. Es el mensajero que avisa a los otros dioses de que se les ofrece un sacrificio. En la religión védica es la divinidad que domina a todas las demás, porque todos y cada uno de los sacrificios le son dedicados en primer lugar, y sólo después al dios a quien corresponda.

Este aspecto litúrgico del dios-fuego indoeuropeo ha sido heredado curiosamente, tanto en Grecia como en Roma, por una divinidad femenina. En Grecia era a Hestia -quien por otra parte no aparece en Homero, aunque se la ha considerado siempre diosa olímpica- a quien se ofrecían las primicias de toda oración o sacrificio doméstico. En cuanto a su culto público, era el del "hogar común", cuyo fuego se mantenía en los pritanos y de donde dice Aristóteles que los magistrados recibían su autoridad³⁶. Por otra parte, Hestia participaba del culto a los demás dioses, ya que se le sacrificaba a ella antes que a cualquier otra divinidad, incluso antes que a Zeus en el templo de Olimpia.

Si el aspecto litúrgico del védico Agni recae en Grecia en la diosa Hestia, el aspecto mítico del dios-fuego indoeuropeo se ha perdido en época histórica. Ningún dios griego ha heredado el escudo bagaje mítico que ha conservado Agni. Pero es muy posible que el combate contra el río Xanto se remonte a una época en que Hefesto -con éste o con otro nombre- eran aún un dios-fuego, primordial y polivalente.

Aunque Agni no es de por sí un dios combatiente, cuando ha de participar en un combate lo hace lanzando sus chispas como un arquero lanza sus flechas. Por otra parte, aparece en algunos himnos formando pareja con el dios guerrero Indra. Incluso, los himnos le atribuyen a menudo acciones propias de Indra, como salvar a los dioses en la batalla, vencer a los demonios o aniquilar a la serpiente cósmica. Era ésta un dragón o serpiente llamado Vrtra, que retenía las aguas haciendo peligrar la continuidad de la vida. La hazaña pertenece a Indra, como en todo el mundo indoeuropeo donde el dios guerrero vence a la serpiente cósmica. Pero el epíteto *vrtrahan*, "matador de Vrtra", es aplicado en los himnos también a Agni y a Soma, la divinidad que personifica la bebida embriagadora que se usa en las libaciones, y que forma con Agni una pareja de divinidades litúrgicas.

Hefesto no lucha contra un monstruo que retiene las aguas, sino contra el Xanto que las hace salir de su cauce. Esto nos recuerda la versión escandinava del

36. ARIST. *Pol.* VIII, 1322B26.

mitologema, con la lucha del dios guerrero Thor contra la serpiente primordial, que pretende destruir el mundo "soltando las aguas", haciendo que el mar se salga de su cauce y destruya la tierra.

Un episodio conectado con la muerte de Vrtra muestra a Indra presa de una terrible depresión tras el intenso esfuerzo que le ha supuesto la hazaña. En ese estado huye hasta el extremo del mundo y se oculta entre las aguas, en figura diminuta, en un tallo de loto. Todos los dioses intentan descubrir su escondite, pero sólo Agni consigue encontrar su refugio entre las aguas³⁷. De nuevo el fuego vence al agua, aunque esta vez sin que medie lucha.

Por otra parte, la imagen homérica de las llamas producidas por Hefesto, que avanzan quemando los cadáveres de los soldados recién muertos por Aquiles, nos recuerda un distico de un himno védico (*RV* 4,28) que dice que Indra mató a los demonios, y a continuación Agni los quemó.

El fuego y el agua son asociados de diversas formas en el mundo indo-iranio. Así, en Iran aparece una divinidad menor asociada al fuego llamada Apam Napat, cuyo nombre significa "el hijo pequeño de las aguas", y a quien se atribuye la creación de los seres humanos varones³⁸, mito que en Grecia recae en Prometeo.

También de Agni se dice que es "hijo de las aguas", entre otros varios apelativos referentes a su nacimiento, y que aluden a las diversas formas de producirse el fuego: por el rayo, por la fricción de dos varillas de madera; aunque en principio sus padres son el cielo y la tierra. Aquí no se trata de tradiciones que se excluyan unas a otras, sino que todas se complementan. Se entiende que ha nacido tres veces, una de cada parte del universo: el cielo, la tierra y las aguas, y es llamado "el tres veces nacido". Francisco Villar interpreta así ese tercer nacimiento: "También se dice que Agni es hijo de las aguas, concebido como un toro que ha crecido entre las nubes y de ellas desciende, aludiendo sin duda al rayo, aunque la existencia del fuego en las aguas terrestres es también insinuada en diversos pasajes"³⁹.

Por otra parte, Agni es un dios sumamente importante para el hombre, porque no sólo le ha proporcionado el fuego sino también la palabra, y los Vasus, un colectivo de dioses que participan de la actividad de Agni, no son sino personificación del *vasu*, el "bien material". En numerosos himnos Agni es llamado Angiras, que es el nombre

37. cf. G.DUMEZIL, *El destino del guerrero*, México 1971 (= *Heur et malheur du guerrier*, Paris 1969), pp.150-151.

38. cf. J.DUCHESNE-GUILLEMIN, en *Historia de las Religiones siglo XXI*, vol.2º: *Las Religiones antiguas II*, Madrid 1977, p.420.

39. F.VILLAR LIEBANA, *Himnos Védicos*, Madrid 1975, p.37. Esa imagen del toro es muy normal, porque los himnos védicos identifican a las nubes con vacas.

del padre de los Angiras, una familia de sacerdotes míticos asociados al culto del fuego, y que se dedicaban a la hechicería y al exorcismo. En otro orden de cosas, Agni está presente en todo lo que produce resplandor, incluidos los metales nobles.

Todas estas características dispersas en los himnos, aunque no formen un relato estructurado, permiten entender la evolución de la figura de Hefesto desde un dios-fuego polivalente a un dios herrero de tercera función. Las relaciones con el agua, con la hechicería, con el resplandor de los metales, con el progreso enriquecedor de la humanidad, todo ello lo ha llevado a especializarse en la tercera función, donde esas mismas características tenían que ver desde antiguo con las figuras secundarias de los herreros divinos, seres generalmente deformes y amigos de vivir en o junto al mar.

La *Iliada* representa el lazo de unión entre los dos momentos de la figura del dios. La *Iliada*, donde no aparece la diosa Hestia, personificación del fuego litúrgico, pero tampoco los Cabiros, que prestarán su imagen al Hefesto orientalizador en algunas estatuillas arcaicas.

Conclusión: el trono trucado

La evolución que hemos propuesto de la figura de Hefesto nos permite interpretar funcionalmente el mito del trono trucado, independientemente del hecho de que el asiento encantado del que uno no puede levantarse sea un motivo utilizado en varias ocasiones en la mitología griega.

Es cierto que carecemos de fuentes tempranas, y que los relatos tardíos que nos han llegado no son sino una amalgama de tradiciones diversas unidas artificialmente al motivo del trono trucado. Sin embargo, la historia debió ser bastante conocida, no sólo por la frecuencia con que es representada, o algún elemento de la misma, en el arte arcaico⁴⁰, sino también por el hecho de que Platón (*R.* II, 378d.) la incluya entre las historias, impropias de un estado piadoso, que se contaban acerca de los dioses.

Por otra parte, en la tradición figurada es el único episodio en el que son emparejados Hefesto y Dioniso, que incluso son representados muchas veces sacados del contexto del trono trucado, montados en un asno o un mulo, rodeados de un cortejo báquico y de símbolos sexuales. En estas imágenes Hefesto presenta uno o los dos pies torcidos, al igual que en otras en las que aparece solo con la misma caracterización.

La historia presenta dos motivos centrales, representados ambos en el *Vaso François*, de principios del siglo VI, y en algunos otros vasos: la subida al Olimpo de

40. Para las representaciones figuradas, cf. DELCOURT, *op.cit.*, pp. 89-97.

Hefesto y Dioniso con su cortejo báquico, y la llegada ante Hera sentada y rodeada de varios dioses. La presencia de Afrodita, que en el *Vaso François* acoge personalmente a la comitiva que llega, puede haber sido motivada por la difusión del cuento que recoge la *Odisea*, y en el que aparece como esposa de Hefesto. Por otra parte, la conducción de Hefesto por Dioniso es representada en una pintura del templo de Dioniso en Atenas, ya en el último cuarto del siglo V. En cualquier caso, la difusión del mito del trono trucado en los monumentos figurados parece indicar que existió una tradición literaria importante, aunque sólo sabemos de la existencia de diversas obras perdidas.

La fuente más antigua se sitúa en la confluencia de los siglos VII y VI, con un himno de Alceo del que se conservan sólo tres fragmentos, uno de ellos atribuido por Prisciano a Safo, y a los que Page añade un cuarto fragmento transmitido por el *Etymologicum Magnum* sin citar el autor⁴¹.

Una noticia de Menandro que recoge Page dice que Alceo habla de Hefesto, al parecer de su nacimiento. Pero los tres fragmentos extantes se refieren sin duda alguna al asunto del trono:

- a) "de modo que ninguno de los dioses olímpicos podrá desatarla excepto él".
- b) "y dice Ares que llevará a Hefesto por la fuerza".
- c) "a la morada de los doce".

El fragmento incierto dice que "rieron los dioses inmortales". De nuevo la risa de los dioses, aunque en este caso no podemos saber si ríen de felicidad al ver a Hera liberada, o si lo hacen ante la petición de Hefesto.

Porque la clave de todo el mito está en lo que pide Hefesto a cambio de liberar a Hera. Si la noticia de Menandro puede entenderse efectivamente como "Alceo cantó en un himno el nacimiento de Hefesto", hemos de suponer que el himno perdido recogía la tradición común, la que dice que Hefesto pidió volver al Olimpo, desde donde había sido lanzado al nacer por la propia Hera.

De hecho, las dos variantes de la caída de Hefesto, tanto si lo despeña Hera como si lo hace Zeus, nos parecen haber surgido precisamente para explicar el asunto del trono trucado. Son dos historias demasiado diferentes para que se trate de dos variantes de un mismo episodio. Y ya hemos comentado la anómala interrelación de cojera y caída. Todo ello sugiere que se inventaron dos razones, por separado, para explicar por qué necesitaba Hefesto "volver" al Olimpo.

Farnell sugiere una explicación bastante cercana para el episodio de la caída: "the story could easily have arisen as an aetiological myth, to explain why it was that

41. D.L.PAGE, *Lyrical Graeca Selecta*, Oxford 1968, fr.164 a-d.

Hephaistos was lame, and why it was that, though officially he had won his way into the Olympian circle, his natural haunt was the earth, especially Lemnos, rather than heaven: the answer that would suggest itself at once to the primitive mind would be that he once was in heaven, but Zeus threw him down and lamed him"⁴². Evidentemente, Farnell no tiene en cuenta el episodio del trono trucado, pero no deja de ser cierto que su residencia habitual en Lemnos debía resultar chocante para los Griegos. Estos, sin embargo, consideraban ya tan normal que Hefesto viviera junto al mar, que lo incluyeron por ello en la historia de Pélope: según cuenta Apolodoro (*Ep.* 2,9), después de haber despeñado por un acantilado al auriga Mirtilo, "cuando Pélope llegó al océano fue purificado por Hefesto".

No nos han llegado el poema de Píndaro ni la comedia de Epicarmo que trataron el tema del trono, y los cinco versos que cita Ateneo (XIV p. 641) del *Hefesto*, drama satírico de Aqueo, no aclaran nada. Pero posiblemente esas obras perdidas recogerían la historia tal como la conocemos: Hefesto es lanzado fuera del Olimpo; con el tiempo quiere volver y envía a su madre el trono que la aprisiona; sólo él conoce el truco para liberarla, por lo que Ares va a buscarlo, pero no consigue que lo acompañe; finalmente lo convence Dioniso, o lo lleva borracho⁴³, y suben ambos al Olimpo donde Hefesto expone su petición y libera a Hera a cambio de "volver" entre los Olímpicos.

En la *Iliada*, Dioniso no aparece más que de pasada, en el catálogo de las mujeres amadas por Zeus (XIV, 325), donde es llamado "alegría para los mortales", y en VI, 130-140, donde se cuenta cómo Dioniso se lanzó al mar huyendo del rey Licurgo y fue acogido por Tetis, "pues lo dominaba un miedo terrible ante la amenaza del hombre". Claro está que la mención del dios en el catálogo supone que el mito de su nacimiento era bien conocido del auditorio, como posiblemente todo el resto de su historia, pero en el poema no es considerado una divinidad importante, no comparte las moradas olímpicas, y de hecho Dioniso no era aún considerado un Olímpico en época clásica; al menos, no figuraba en el cánón de los doce. No parece lógico, pues, que en el mito del trono se recurra precisamente a él para que haga entrar en razón a Hefesto.

Por otra parte, ya hemos comentado que los artistas arcaicos los representaban

42. FARNELL, *op.cit.*, p. 376.

43. El título de la comedia de Epicarmo, *komastais*, sugiere que en ella Dioniso emborrachaba posiblemente a Hefesto. ROSE, en su edición de Higino (Leiden 1967³), piensa que Higino debe haber tomado ese detalle precisamente de Epicarmo. En cualquier caso, tampoco se puede asegurar nada al respecto, pues la obra podía presentar simplemente a los dos dioses como compañeros de francachela.

muy a menudo juntos, y siempre como buenos amigos. Tan amigos como aparecen Soma y Agni en los himnos védicos. Sólo que Dioniso no es la personificación del soma, la bebida de los dioses, sino el dios del vino que pertenece, como Hefesto, a la tercera función. De manera que un dios de tercera función que ni siquiera es olímpico es el único capaz, de acuerdo con la tradición común, de llevar a Hefesto al cielo. Según dice Pausanias (I,20,3), porque Hefesto tenía en él especial confianza.

La figura de Dioniso ha conocido una evolución muy importante a lo largo de la historia de la religión griega, y cada vez se ha visto más alejada de la de Hefesto, pero podemos conjeturar que en un principio tuvieron mucho en común. Ambos sufren, por distinta razón, la cólera de Hera; ambos han de refugiarse en el mar donde son recogidos por Tetis y Eurínome; ambos son dioses que enseñan a los hombres artes útiles que mejorarán su vida; ambos son en su origen totalmente pacíficos, aunque la tradición común haya alterado bastante ese aspecto de Dioniso; ambos huyen en alguna ocasión de una figura de guerrero: Hefesto se aleja de Atenea que nace armada y lanzando un grito, y Dioniso huye del guerrero Licurgo. Porque ambos son dioses de tercera función.

Por ello, posiblemente, la intervención de Ares que contaba Alceo no surte ningún efecto. Ares no tiene nada en común con Hefesto, y los Griegos se daban cuenta de ello igual que subrayaban la afinidad de Hefesto con Dioniso. Aunque los autores tardíos hacen hincapié en que Dioniso emborracha a su amigo para arrastrarlo al Olimpo: Higino (*Fab.* 166) dice que lo lleva ebrio al concejo de los dioses, y Libanio (*Narr.* 30) que Dioniso lleva vino cuando va a buscarlo, y lo emborracha para convencerlo. Pausanias, quien como hemos señalado hace especial mención al trato amistoso entre los dos dioses, también recoge el embriagamiento de Hefesto.

Por otra parte, el relato de Libanio aporta una noticia curiosa. Tras recoger la fallida intervención de Ares, a quien Hefesto asusta utilizando llamas, y la exitosa embajada de Dioniso, dice que este último se hace así merecedor del agradecimiento de Hera, quien para recompensarlo persuade a los dioses celestes de que reciban a Dioniso en el número de los dioses celestes.

En la tradición común, Dioniso nace inmortal, como ya dice Hesíodo (*Th.* 942), pero no tiene un lugar entre los Olímpicos y vive largo tiempo en la tierra, enseñando a los hombres a cultivar la viña e instaurando sus misterios por doquier, después de lo cual sube finalmente al cielo. Ignoramos cuál pueda ser la fuente de Libanio, pero, tal como se deduce de su relato, la recepción de Dioniso entre los dioses celestes es presentada como una promoción.

Por lo que respecta a Hefesto, dice Libanio que los dioses se reunieron para deliberar acerca de su subida al cielo, ante el hecho de que sólo él podía liberar a Hera.

Hefesto no es aquí el dios olímpico de Homero, sino sólo una divinidad inferior, que no tiene libre acceso al Olimpo.

Lo mismo puede deducirse del relato de Higino, relato por otra parte totalmente artificial que mezcla tradiciones diversas, incluyendo que Hefesto pide a Atenea como pago por liberar a Hera. Pero, antes de introducir la petición y la historia de Erictonio, dice Higino: *quem cum Liber pater ebrium in concilio deorum adduxisset, pietati negare non potuit*. A continuación dice que Zeus le promete lo que quiera: *tum optionem a Ioue accepit, si quid ab iis petiisset impetraret*. Aquí vemos claramente cómo ha unido Higino artificialmente dos historias, pero lo que llama la atención es que a Hefesto se le da la oportunidad de solicitar su recompensa no de Zeus en particular, sino de los dioses -*ab iis*- como colectivo. Por lo demás, la historia del trono termina antes del *tum*: Hefesto se ve obligado a actuar de acuerdo con la piedad filial en el momento en que llega al Olimpo. Es decir, por el hecho de haber sido admitido en el Olimpo, aunque el relato no aluda claramente a una promoción de Hefesto.

El relato de Servio (*Buc.*IV,62) es bastante más esclarecedor, y merece que lo comentemos por partes:

- *qui cum deformis esset et Iuno ei minime arrisisset, ab Ioue est praecipitatus in insulam Lemnum*.

Servio ha conjugado aquí las dos tradiciones referentes a la caída: si bien Hera no quiere al niño por deforme, es Zeus quien lo precipita. Posiblemente porque el autor se daba cuenta de la incongruencia entre las dos versiones existentes: en una Hera lanza al niño al mar, acción que al parecer él no le perdona y por lo que le envía el trono de oro; en la otra Hefesto, ya adulto, es lanzado del Olimpo por defender precisamente a Hera de los malos tratos de Zeus.

- *illic nutritus a Sintiiis, cum Ioui fulmina fabricasset, non est admissus ad epulas deorum. Postea cum rogaret ut uel Mineruae coniugium sortiretur, spretus ab ea est: unde diuinos honores non meruit, ad quos aut per conuiuium numinum, aut per coniunctionem uenitur dearum*.

Presenta Servio dos intentos sucesivos por parte de Hefesto para acceder al status de dios olímpico. Aunque se aparta de la tradición común en lo referente a los rayos, que fueron según ésta fabricados por los Cíclopes⁴⁴, el trabajo de Hefesto para Zeus es presentado como merecedor de una promoción. Por otra parte, resulta curiosa la idea de dios consorte que explica Servio, pero lo interesante para nosotros es que

44. La tradición órfica decía que Hefesto y Atenea aprendieron su arte de los Cíclopes, lo que puede haber motivado la adjudicación a Hefesto de la fabricación de los rayos.

a lo que aspira Hefesto es a recibir honores divinos. Después de un paréntesis que no afecta a nuestro tema, recoge Servio la historia del trono:

- alii dicunt, quod cum Vulcanus parentes suos diu quaereret nec inueniret, sedile fecit tale, ut in eo qui sedisset surgere non posset. in quo cum adsedisset Iuno nec posset exsurgere, Vulcanus negauit se soluturum omnino, nisi prius parentes suos sibi monstrasset: atque ita factum est, ut in deorum numerum reciperetur.

Ignoramos cuál puede haber sido la fuente de Servio para esta extraña variante, pero da la impresión de que el "buscar largo tiempo a sus padres sin encontrarlos" no es sino una explicación artificial de lo que viene a continuación. Lo que Hefesto pide no es que le digan quiénes son sus padres, cosa que ya sabe -y que para Servio son Zeus y Hera como en la *Iliada*-, sino que se le diga de forma oficial y pública. Es decir, lo que pide es un reconocimiento de paternidad, lo que automáticamente le confiere el derecho a ser recibido entre los Olímpicos. Por otra parte, no se nos dice que el trono sea un regalo enviado especialmente para Hera, y da la impresión de que lo mismo podía haber sido cualquier otro Olímpico quien lo utilizara⁴⁵.

Aunque se conforma como una amalgama de tradiciones diversas e inciertas, el relato de Servio se centra, como hemos visto, en un único punto: el deseo de Hefesto de ser promocionado a la categoría de dios olímpico. El autor ha estructurado los intentos del dios en una gradación progresiva, que recoge tres posibilidades de promoción, ordenadas de menor a mayor importancia: la simple gracia de Zeus, que puede concederla sin más; la vía jurídica de entrar por casamiento en el círculo de los Olímpicos; y por fin la vía legal de tener derecho a ello por nacimiento. Todo ello resulta sin duda bastante artificial, pero puede resumirse en un esquema muy simple: tras varios intentos pacíficos e infructuosos para ser admitido entre los Olímpicos, Hefesto ha de recurrir conjuntamente a la violencia y a la astucia, utilizando el ardor del trono trucado, para conseguir su propósito.

Y esto nos lleva a un esquema básico en la mitología indoeuropea: unos dioses

45. Esto podría quizá provenir de la misma fuente que utilizara Higino en su *fab.* 166, que comienza: *Vulcanus Ioui ceterisque diis +soleas aureas+ ex adamante cum fecisset, Iuno cum sedisset, subito in aere pendere coepit.* Es evidente que lo de quedar Iuno suspendida en el aire proviene de una contaminación con el episodio de Hera colgada del cielo por Zeus, como dice M. DELCOURT (*op.cit.* p.89). Por otra parte, la lectura *soleas aureas* no parece encajar en el contexto, y sería más lógica la corrección que se ha propuesto en *sellas aureas*. En este caso, Hefesto habría fabricado sillas o tronos de oro para todos los dioses, y el que Hera se sentara precisamente en el trono trucado podría ser casual. De hecho, cualquier dios hubiera tenido que ser liberado por el propio Hefesto, y el sentido del mito hubiera sido el mismo.

de tercera función, considerados inferiores por el colectivo de dioses de las dos primeras funciones, se enfrentan abiertamente a ellos, o bien utilizan un ardid, para conseguir ser promocionados.

La leyenda escandinava cuenta que en un principio los Ases, dioses de las dos primeras funciones, tenían un status superior a los Vanes, los dioses de tercera función; se produjo una auténtica guerra entre ellos, al término de la cual los más distinguidos de los Vanes fueron asociados a los Ases⁴⁶.

La tradición india cuenta que los Asvin, los dioses gemelos principales representantes de la tercera función, no formaban parte en un principio de la sociedad divina, y por ello no participaban de los beneficios derivados del sacrificio del soma. Diversos intentos de los Asvin para ser promocionados fracasaron, al considerar los dioses superiores que los gemelos vivían entre los hombres -aunque prestaban sus servicios a los dioses como médicos- y eran por lo tanto inferiores a ellos. El conflicto llegó a su fin gracias a un anciano asceta rejuvenecido por los Asvin, quien utilizó para ello los poderes mágicos resultantes de la fuerza de la ascesis. Los himnos védicos no hablan del conflicto, pero la tradición épica recogida en el *Mahabharata* cuenta que el anciano se aprestaba a sacrificar a los Asvin para agradecerles su rejuvenecimiento, cuando Indra -que en la mitología de la epopeya es el más importante de los dioses- se lo prohibió. Usando la fuerza de la ascesis, el anciano creó mágicamente un monstruo gigantesco de enormes fauces que amenazaba con engullir el mundo. Indra tuvo que capitular y conceder a los Asvin la promoción a dioses superiores⁴⁷.

No conservamos un relato griego que recoja ese mitologema con detalle. En la *Iliada* Hefesto reside ya en el Olimpo, aunque su papel de servidor de los dioses queda perfectamente claro. Incluso su lucha contra el Xanto es presentada ya como una acción ordenada por Hera; su antiguo carácter de dios-fuego se ha visto así ajustado a su nuevo status de dios de tercera función. Pero un dios de tercera función que habita un maravilloso palacio similar al de los otros Olímpicos. Para conseguir ese lugar entre los dioses celestes, tuvo que luchar y utilizar su arte de herrero, construyendo el trono trucado que le sirvió de llave, quizá no sólo para sí, sino también para su amigo Dioniso con quien subió al Olimpo a liberar a Hera.

De mito de los tiempos primordiales, la historia se convirtió, en algún momento de la tradición literaria, en un cuento jocoso de corte folklórico; de conflicto entre dos grupos divinos, en un conflicto familiar; de promoción de una divinidad

46. cf. G.DUMEZIL, *Los dioses de los Germanos*, México 1973 (= *Les dieux des Germains*, Paris 1959), cap. I, donde se recogen también las interpretaciones "historizantes" de esa guerra.

47. cf. DUMEZIL, *Mito y Epopeya I*, pp. 268ss., que confronta esta tradición con otras paralelas.

Pero de alguna forma el mitologema original, aunque mal comprendido, se conservó lo bastante como para permitir que, muchos siglos después de la *Iliada*, Servio lo romanizara a su manera.